

## *Natura e progresso morale in Nietzsche*

Laura Langone\*

Secondo Nietzsche, per secoli la morale dominante giudaico-cristiana, lungi dal migliorare l'essere umano, lo ha peggiorato. A suo dire, i filosofi si sono meramente limitati a perpetuare e giustificare questa morale:

In tutti i tempi si è voluto «migliorare» gli uomini: soprattutto a questo si è dato il nome di morale. [...] Sia l'*ammansimento* della bestia uomo, che l'*allevamento* di una specie umana, sono stati detti «miglioramento». [...] E lì se ne stava, malato, miserabile, maldisposto verso se stesso: colmo d'odio contro gli impulsi vitali, pieno di sospetto contro tutto quanto era ancora forte e felice. Insomma, un «cristiano» [...]. Questo ha compreso la Chiesa: essa ha *guastato* l'uomo, lo ha infiacchito – tuttavia si arrogò la pretesa d'averlo «migliorato».<sup>1</sup>

\* Dipartimento di Ingegneria per la Medicina di Innovazione, Università degli Studi di Verona. Questo articolo è un output del mio progetto di ricerca Marie Skłodowska-Curie “NET-Nietzsche’s Environmental Ethics”, Grant Agreement nr. 101105454, finanziato dall’Unione Europea.

1. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli. Ovvero: come si filosofa col martello*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI/3, tr. it. di F. Masini e R. Calasso, Adelphi, Milano 1970, pp. 51-163: pp. 94-95.

Agli occhi di Nietzsche, l'essere umano non è un essere superiore agli altri esseri viventi, non si trova in cima alla piramide della creazione ma è una «bestia», un animale al pari di altri animali. La morale giudaico-cristiana ha la responsabilità di aver «ammansito» la bestia-uomo, di aver anestetizzato i suoi istinti vitali, naturali, animali, istinti che consistono nell'esercizio della forza. La morale giudaico-cristiana è per Nietzsche una morale contro la vita ed in quanto tale è da condannare e rigettare. Tale morale giudica la vita sulla terra una valle di lacrime, una falsa vita da terminare il prima possibile per vivere la vera vita nell'aldilà, nel regno di Dio. Mentre il mondo in cui viviamo tutti i giorni è caratterizzato da un continuo divenire in cui ogni cosa trapassa da un opposto all'altro, il regno di Dio è eterno ed immutabile.

Nel considerare il regno di Dio l'unico vero mondo, la morale giudaico-cristiana nega la realtà:

Né la morale né la religione vengono a contatto, nel cristianesimo, con un qualsiasi punto della realtà. *Cause* puramente immaginarie («Dio», «anima», [...] «spirito» [...]). Questo *mondo* di pure finzioni si differenzia, con suo notevole svantaggio, dal mondo del sogno per il fatto che quest'ultimo *rispecchia* la realtà, mentre *esso* falsifica, svaluta, nega la realtà. Soltanto dopo che si trovò nel concetto di «natura» il concetto antitetico di «Dio», la parola «naturale» dovette equivalere a «riprovevole» – quell'intero mondo di finzioni ha la sua radice nell'*odio* contro l'elemento naturale (– la realtà! –), esso è l'espressione di un profondo malcontento per il reale.<sup>2</sup>

Secondo Nietzsche, la morale giudaico-cristiana sostituisce il mondo in cui viviamo tutti i giorni con quello che lui chiama «mondo di pure finzioni». Non la realtà che calpestiamo tutti i giorni è vera, bensì il mondo di Dio. Così facendo, per

2. F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, in Id., *Opere*, vol. VI/3, cit., pp. 165-262: pp. 181-182.

Nietzsche, la morale giudaico-cristiana riesce paradossalmente ad essere meno veritiera dei sogni, questi sì che rispecchiano la realtà invece. Negare la realtà di tutti i giorni, considerarla una finzione tradisce uno dei principi fondamentali della morale giudaico-cristiana: la svalutazione della natura. Concepire il mondo di tutti i giorni come una realtà di secondo grado equivale a negare la realtà, a ridurre la natura a nulla. Per Nietzsche non vi sono due mondi, il mondo falso dell'aldiqua e il mondo vero dell'aldilà, ma solo questo mondo terreno, l'unica realtà che esista.

Nella misura in cui il cristianesimo ha ereditato la svalutazione ebraica della natura, agli occhi di Nietzsche risulta «l'ultima conseguenza dell'ebraismo»<sup>3</sup>. Tuttavia, l'ebraismo non è sempre stato contro natura:

In origine, soprattutto all'epoca del potere regio, anche Israele si trovava nel *giusto*, vale a dire nel naturale rapporto con tutte le cose. Il suo Javeh era l'espressione della coscienza del potere [...] con lui si confidava nella natura [...]. Ma ogni speranza restò inadempita. Il vecchio Dio non *poteva* più nulla di ciò che poteva una volta. Lo si sarebbe dovuto abbandonare. Che cosa accadde? Si trasformò il suo concetto – si *snaturalizzò* il suo concetto: esso fu mantenuto a questo prezzo.<sup>4</sup>

Nietzsche sottolinea come ci sia stato un tempo in cui gli Ebrei vivevano in armonia con la natura. In origine, quando la terra dava i suoi frutti, si riteneva Jahvè responsabile per la prodigalità della natura, la quale veniva celebrata in vari culti festivi nel corso dell'anno. In seguito, quando la natura cominciò ad essere meno prodiga, anziché abbandonare il concetto di Dio, lo si separò dal concetto di natura. Non ci si poteva certo affidare ad un Dio depotenziato, incapace di rendere fertile la

3. Ivi, p. 193.

4. Ivi, pp. 194-195.

terra. Dunque, Dio assunse delle caratteristiche opposte alla natura: da una parte l'eternità, e dall'altra la caducità, da una parte l'immutabilità e dall'altra il divenire. A partire da allora, ogni frutto della natura venne interpretato come dono di Dio, mentre ogni calamità come castigo divino. Ecco la concezione del Dio contro natura che sarà poi ereditata dal cristianesimo.

Tale concezione ne implica un'altra, quella che dipinge l'essere umano come immagine e somiglianza di Dio, cuore della morale giudaico-cristiana:

Non deriviamo più l'uomo dallo «spirito», dalla «divinità», lo abbiamo ricollocato tra gli animali. Esso è per noi l'animale più forte, perché è il più astuto: una conseguenza di ciò è la sua intellettualità. [...] Egli non è in alcun modo il coronamento della creazione: ogni essere è, accanto a lui, su uno stesso gradino di perfezione. E affermando questo, affermiamo ancora sempre troppo: relativamente parlando, l'uomo è l'animale peggio riuscito, il più malaticcio, il più pericolosamente aberrante dai suoi istinti.<sup>5</sup>

Lungi dall'essere immagine e somiglianza di Dio, una sostanza immutabile dall'identità definita una volta per tutte, l'essere umano è un animale. Non vi è alcun salto ontologico tra umani ed animali, entrambi sono «su uno stesso gradino di perfezione». Anzi, a ben guardare, forse l'uomo è l'animale dagli istinti più aberranti. Perché questo siamo, umani ed animali: un caos di istinti. In quanto tale, l'identità dell'essere umano è indefinita e molteplice, egli possiede tante identità quanti sono i suoi istinti.

Animali, esseri umani, tutto ciò che esiste ha la stessa essenza, che Nietzsche chiama «volontà di potenza». Egli la definisce in tal modo in *Al di là del bene e del male* (1886): «Su questo punto occorre rivolgere radicalmente il pensiero al fondamento e guardarsi da ogni debolezza sentimentale: la vita è essen-

5. Ivi, pp. 179-180.

zialmente appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare o per lo meno, nel più temperato dei casi, uno sfruttare»<sup>6</sup>. Dunque, tutto ciò che esiste tende alla «sopraffazione», allo «sfruttamento». Questa è la legge della vita, della volontà di potenza, della natura che la morale giudaico-cristiana nega col proposito di “migliorarci”, a suo dire. Ma con ciò, secondo Nietzsche, ci induce a vivere una vita contro natura, a negare e reprimere noi stessi. Vita, volontà di potenza, natura sono parole diverse per indicare la stessa cosa: l'essenza di tutto ciò che è, la quale consiste nella ricerca della potenza.

Se da una parte la svalutazione giudaico-cristiana della natura equivale per Nietzsche all'«ammansimento» degli istinti di potenza della bestia-uomo, dall'altra si pone il problema di come avvenga questo «ammansimento». A tal proposito, Nietzsche sembra fornire una risposta in *Genealogia della morale*:

Sono stati gli Ebrei ad aver osato, con una terrificante consequenzialità, stringendolo ben saldo con i denti dell'odio più abissale (l'odio dell'impotenza), il rovesciamento dell'aristocratica equazione di valore (buono = nobile = potente = bello = felice = caro agli dèi), ovverossia «i miserabili soltanto sono i buoni; solo i poveri, gl'impotenti, gli umili sono i buoni, i sofferenti [...] mentre invece voi nobili e potenti, siete per l'eternità i malvagi, i crudeli, i lascivi».<sup>7</sup>

Secondo Nietzsche, i concetti di bene e male furono creati in origine dalle caste aristocratiche dei popoli. Tali caste erano costituite da guerrieri i quali vivevano in accordo con la loro essenza in quanto volontà di potenza, estrinsecando la loro forza

6. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI/2, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1972<sup>2</sup>, pp. 1-209: p. 177.

7. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in Id., *Opere*, vol. VI/2, cit., pp. 211-367: pp. 232-233.

ed assoggettando altri popoli. Tali guerrieri avevano dei corpi vigorosi, floridi, in salute. Di conseguenza, elaborarono una morale che esaltava la loro condizione corporea: la forza e la salute. Definirono come bene le virtù guerriere, il coraggio, l'intraprendenza, tutte virtù che presupponevano il vigore fisico. Solo dopo aver caratterizzato il proprio corpo come bene, definirono come male ciò che era opposto ad esso, cioè la malattia, la stanchezza, l'impotenza, la sofferenza. Mentre la morale aristocratica è prodotto di corpi vigorosi, quella giudaico-cristiana deriva da corpi stanchi, impotenti, sofferenti, i quali – nello stabilire il loro bene e male – prima individuarono il loro opposto come nemico – il corpo florido, potente – definendolo come «malvagio», e solo successivamente caratterizzarono reattivamente il loro essere come bene. Se la casta aristocratica prima fissò i valori che descrivevano il proprio corpo come bene e solo di conseguenza definì il suo male, la casta sacerdotale – al contrario – affermò i propri valori solo dopo aver individuato il proprio nemico, dimostrando così di essere una morale reattiva. All'origine della morale reattiva vi è il *ressentiment*, lo spirito di vendetta dei deboli nei confronti dei forti aristocratici.

Nietzsche chiama questa morale reattiva «ideale ascetico», ed evidenzia come tale ideale abbia reso la bestia-uomo più malata, più sofferente:

Che una siffatta aberrazione del sentimento, come suole in questo caso prescrivere il prete asceta ai suoi malati [...] abbia realmente *giovato* a un qualche malato, chi mai se la sentirebbe di sostenere un'affermazione del genere? Ci si dovrebbe quanto meno intendere sulla parola «giovare». Se con essa si vuol esprimere che un tale sistema di trattamento avrebbe *migliorato* l'uomo, non ho nulla da obiettare: soltanto aggiungo quel che per me significa «migliorato» – lo stesso che «addomesticato», «indebolito», «avvilito».<sup>8</sup>

8. Ivi, p. 347.

Alle origini della civiltà umana, dando piena espressione alla volontà di potenza, la casta aristocratica assoggettò popolazioni più deboli e fondò lo Stato. Da questo punto in poi, per salvaguardarne la stabilità, l'estrinsecazione della forza fu di gran lunga limitata. Non potendo più scaricare i propri istinti più naturali, vitali, gli esseri umani cominciano ad accumulare astio, rancore, *ressentiment*. Di conseguenza, diventano delle potenziali bombe pronte ad esplodere in grado di minacciare la stabilità dello Stato. A questo punto entrano in gioco la casta sacerdotale e l'ideale ascetico. Condannando gli istinti della forza come tracotanza verso Dio, il prete asceta impedisce questo possibile esito pericoloso della repressione degli istinti, e fa in modo che costoro – anziché scaricare gli istinti verso l'esterno, nei confronti dello Stato – li scarichino all'interno nei confronti di loro stessi. Ecco in che senso il prete asceta è secondo Nietzsche «il modificatore di direzione del *ressentiment*»: impedisce la sua esplosione verso l'esterno, per favorirne l'«interiorizzazione» nella nostra coscienza. Tale interiorizzazione viene designata da Nietzsche col nome di «cattiva coscienza». Quest'ultima è in embrione il nucleo identitario che metafisica e religione chiamano «anima». All'origine della spiritualità vi è dunque nient'altro che la repressione degli istinti della forza. Negando gli istinti della forza, la morale ascetica nega la vita. Perciò il prete asceta «mentre lenisce il dolore cagionato dalla ferita, *avvelena al tempo stesso la ferita*». Ecco perché il prete asceta rende più malato, più sofferente l'essere umano. Lungi dall'eliminare la causa della sofferenza, cioè la repressione degli istinti vitali, rende la sofferenza un po' più sopportabile cambiando la direzione del *ressentiment*, ma così facendo intrappola l'essere umano nella sua sofferenza, rendendolo più malato.

Viene da chiedersi quale tipo di cristianesimo avesse in mente Nietzsche quando lo riduceva al mero ideale ascetico, considerando che nell'Ottocento si presentava in una versione quan-

to mai distante dalle sue origini, se perlomeno si dà ascolto a Ludwig Feuerbach, il quale ne evidenziò il carattere edonistico (1841)<sup>9</sup>.

Qualche indizio sembra darcelo Nietzsche stesso, tra gli altri, nei *Frammenti postumi* dell'84. Egli sembra individuare in Pascal il rappresentante più fedele, «l'uomo ideale» del cristianesimo: «Per un modo di pensare (come quello cristiano) bisogna immaginare l'uomo ideale, fatto per esso – per esempio, Pascal»<sup>10</sup>. Nietzsche fu peraltro avido lettore dei *Pensieri* (1670) di Pascal, di cui possedeva un'edizione tedesca del 1865 basata sull'edizione francese di Faugère del 1844<sup>11</sup>.

Nei *Pensieri*, copiose sono le affermazioni di Pascal contro la natura, rappresentante a suo dire della corruzione dell'essere umano, della sua lontananza da Dio. Pascal presenta la «corruzione della natura» come una delle «verità» principali del cristianesimo: «Per conto mio, io riconosco che dall'istante che la religione cristiana ci scopre questo principio: che la natura degli uomini è corrotta e decaduta da Dio, i nostri occhi si aprono a veder da per tutto i segni di questa verità; perché la natura è così fatta, ch'essa significa da per tutto un Dio perduto, e nell'uomo, e fuor dell'uomo»<sup>12</sup>.

I *Pensieri* di Pascal non rappresentano l'unica fonte del cristianesimo che Nietzsche consultò. Tuttavia, senza dubbio furono tra quelle che lo influenzarono maggiormente. Dunque, nel

9. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, tr. it., a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 1997.

10. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VII/2, tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. 182.

11. Cfr. A. Frigo, «La vittima più istruttiva del cristianesimo». Nietzsche lettore e interprete di Pascal, in «Giornale critico della filosofia italiana», VI, n. 2, 2010, pp. 47-67.

12. B. Pascal, *Pensieri*, tr. it. di U. Bernasconi, Liberamente, Binasco 2021, p. 26.

condannare il cristianesimo come ideale ascetico, Nietzsche poteva contare su delle fonti autorevoli per corroborare la sua critica.

Nell'attribuire alla morale giudaico-cristiana la repressione dei nostri istinti naturali, in ultima analisi la svalutazione della natura, si può attribuire a Nietzsche il merito di aver anticipato di gran lunga alcuni tra i temi che più animarono il dibattito della neonata etica dell'ambiente negli anni '70. Allora infatti dominava il dibattito l'articolo dello storico del Medioevo Lynn White che poi ha fatto scuola, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* (1967). In questo articolo Lynn White sottolinea come la svalutazione giudaico-cristiana della natura abbia portato allo sfruttamento tecnologico indiscriminato della natura da parte dell'essere umano, portando così alla crisi ambientale odierna.

In particolare, secondo White,

la scienza moderna è un'estensione della teologia naturale e, in secondo luogo, [...] la tecnologia moderna si spiega almeno in parte come una realizzazione occidentale e volontarista del dogma cristiano della trascendenza dell'uomo sulla natura e del suo legittimo dominio su di essa. [...] Il cristianesimo porta con sé un'enorme colpa.<sup>13</sup>

A puntare il dito contro la tradizione giudaico-cristiana è anche il padre dell'«ecosofia», Arne Næss (1989):

Nella tarda antichità emersero correnti di pensiero che indirizzavano l'attenzione umana «verso l'alto» e verso lo «spirito puro». Lo spirito veniva contrapposto al corpo. [...] L'intro-

13. «Modern science is an extrapolation of natural theology and, second, [...] modern technology is at least partly to be explained as an Occidental, voluntarist realization of the Christian dogma of man's transcendence of, and rightful mastery over nature. [...] Christianity bears a huge burden of guilt» (L. White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in «Science», CLV, n. 3767, 1967, pp. 1203-1207: p. 1206; tr. mia).

spezione veniva incoraggiata a scapito del cosiddetto essere umano esteriore, della società e dell'ambiente. Il corpo, le cose, il mondo materiale – tutto veniva considerato un ostacolo alla vita dello spirito.<sup>14</sup>

Næss sottolinea come a partire dalla tarda antichità si diffuse nella cultura occidentale la concezione giudaico-cristiana per cui la realtà materiale, e quindi la natura, era ciò che allontanava da Dio. Per avvicinarsi a Dio, bisognava trascurare se non denigrare il corpo, parte del nostro essere immerso nel corrotto mondo materiale, e dedicarsi completamente a coltivare il nostro spirito, la nostra parte divina. Denigrare il corpo equivaleva a negare la nostra vita esteriore, la vita nella società, l'ambiente. La riflessione di Næss sulla morale giudaico-cristiana sembra echeggiare incredibilmente quella di Nietzsche sull'ideale ascetico. Come Nietzsche aveva individuato nell'ideale ascetico la causa dell'«interiorizzazione», ossia il processo di negazione degli istinti vitali, naturali del corpo e la nascita dell'anima, così Næss individua nella religione giudaico-cristiana l'inizio della «vita dello spirito», da coltivare a scapito del corpo e della natura. Sia per Nietzsche che per Næss, l'esaltazione di Dio, dello spirito da parte della tradizione giudaico-cristiana è andata di pari passo con la svalutazione della natura e della realtà materiale.

Se da una parte Nietzsche ha il merito di aver anticipato parte del dibattito dell'etica dell'ambiente degli anni '70 nel condannare l'idea di progresso morale della religione giudaico-cristiana.

14. «In later antiquity, trends arose which directed human attention “upwards” and to the “pure” spirit. Spirit was contrasted with body. [...] Inner reflection was encouraged to the detriment of the so-called external human being, society, and milieu. The body, things, the material world – all were considered to be hindrances to the life of the spirit» (A. Næss, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 189; tr. mia).

stiana come negazione della vita in quanto volontà di potenza, dall'altra si pone il problema di quale alternativa di progresso morale Nietzsche proponga alla luce della metafisica della volontà di potenza, e se questa via sia percorribile.

Innanzitutto, Nietzsche ribadisce più volte la sua definizione di volontà di potenza in termini di «violenza» che abbiamo visto in precedenza, questa volta nell'aforisma 11 della seconda dissertazione di *Genealogia della morale*: «In sé offendere, far violenza, sfruttare, annientare non può naturalmente essere nulla di "illegittimo", in quanto la vita si adempie *essenzialmente*, cioè nelle sue funzioni fondamentali, offendendo, facendo violenza, sfruttando, annientando e non può essere affatto pensata senza questo carattere»<sup>15</sup>. In entrambi i passi analizzati come anche in numerosi altri, Nietzsche non entra nello specifico, lasciando al lettore l'arduo compito di dover interpretare il significato della parola «violenza».

Tuttavia, un indizio significativo Nietzsche lo fornisce nell'aforisma immediatamente successivo, il numero 12, come se ci stesse deliberatamente indirizzando ad analizzare gli aforismi insieme. Finora Nietzsche ha argomentato in termini astratti, ma nell'aforisma 12 sembra chiarire in cosa consista questa «violenza» intrinseca all'essenza del vivente, la quale, anticipiamo, non sembra avere nulla a che fare con la violenza come la intenderemmo nel senso comune.

Qualche cosa d'esistente, venuta in qualche modo a realizzarsi, è sempre nuovamente interpretata da una potenza a essa superiore in vista di nuovi propositi, nuovamente sequestrata, rimanipolata e adattata a nuove utilità: che ogni accadimento nel mondo organico è un *sormontare*, un *signoreggiare* e che a sua volta ogni sormontare e signoreggiare è un reinterpretare, un riassetare, in cui necessariamente il «senso» e lo

15. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 275.

«scopo» esistiti sino a quel momento devono offuscarsi o del tutto estinguersi.<sup>16</sup>

Questa citazione è molto importante perché, dopo aver parlato in termini astratti di violenza e sopraffazione, Nietzsche finalmente sembra definire la volontà di potenza. Qui Nietzsche definisce *apertis verbis* la violenza, il signoreggiare come un interpretare. Tuttavia, ciò genera a sua volta un'altra domanda, ovvero in che senso interpretare sia un esercizio di forza, un signoreggiare.

Nietzsche sembra darci importanti indicazioni per rispondere a questa domanda nei *Frammenti postumi 1885-1887*: «La volontà di potenza interpreta: nella formazione di un organo si tratta di una interpretazione; essa traccia i confini, determina i gradi, diversità di potenza [...]. In verità l'interpretazione stessa costituisce un mezzo per impadronirsi di qualcosa. Il processo organico presuppone costantemente L'INTERPRETARE»<sup>17</sup>. Da questa citazione appare a mio parere una concezione gnoseologica della volontà di potenza da parte di Nietzsche. In questo passo sembra chiaro in che senso l'interpretare sia un signoreggiare, un esercitare violenza per Nietzsche. La vita viene definita come una continua interpretazione nell'espansione per la potenza. Ogni essere vivente dal protoplasma all'uomo nasce sempre in un mondo. Questo non è lo stesso per ognuno, fisso e definito una volta per tutte, ma ciascun essere produce una sua interpretazione del mondo mediante la quale cerca di appropriarsene, di piegarlo alle proprie esigenze. Ecco in cosa consiste la volontà di potenza: nella creazione di valori, sensi, scopi, interpretazioni al fine di potersi orientare nel mondo.

16. Ivi, p. 276.

17. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII/1, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975<sup>2</sup>, p. 126.

Gli esseri si appropriano degli stimoli che vi si oppongono e salgono i gradini della potenza tramite l'interpretazione. Man mano che interpretano il mondo, se ne appropriano. La potenza della volontà è il potere creativo di costruire un mondo di significati in cui potersi orientare, di creare valori, sensi, scopi.

Se la morale giudaico-cristiana aveva per fondamento il concetto di verità assoluta, basandosi sulla contrapposizione tra mondo vero e mondo apparente, Nietzsche, nel definire l'esistenza della vita come interpretazione, rigetta totalmente la nozione di verità assoluta per affermare l'infinita interpretabilità del mondo.

L'intelletto umano non può fare a meno di vedere se stesso sotto le sue forme prospettiche e di vedere *soltanto* in esse. Non possiamo girare con lo sguardo il nostro angolo: è una curiosità disperata voler sapere che cosa *potrebbe* esserci ancora per altre specie di intelletto e di prospettive: per esempio, se chissà quali esseri possono avvertire il tempo a ritroso, oppure alternativamente in senso progressivo e regressivo (con la qual cosa, sarebbe data un'altra direzione della vita e un altro concetto di causa ed effetto). Ma io penso che oggi per lo meno siamo lontani dalla ridicola presunzione di decretare dal nostro angolo che solo a partire da questo angolo *si possono* avere prospettive. Il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta «infinito»: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite*.<sup>18</sup>

La morale giudaico-cristiana ci restituiva un'immagine del mondo vero data una volta per tutte, il regno di Dio eterno ed immutabile. Dal momento in cui il mondo non è più definito da Dio, si apre per noi la possibilità di definirlo, diventa per noi conoscibile. Non vi è più un'unica realtà, quella del

18. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. V/2, tr. it. di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965<sup>2</sup>, pp. 11-276: pp. 253-254.

regno di Dio, ma tante realtà quante sono le nostre interpretazioni. Solo moltiplicando le nostre interpretazioni, prospettive, possiamo conoscere il mondo. L'esistenza umana – al pari di quella degli altri esseri viventi – ha un carattere prospettico: tutti i giudizi sono in ultima analisi giudizi di valore, prospettive relative a determinate condizioni di esistenza. Ad esempio, il concetto di causa-effetto non è vero nel senso che non appartiene alla realtà delle cose, ma è una prospettiva, un'interpretazione della realtà che è servita all'uomo per vivere al fine di conservarsi. Pertanto, non si può escludere che per un altro essere vivente con un'altra prospettiva tale concetto non esista, e che esso interpreti la realtà in una maniera diversa, ad esempio concependo il tempo a ritroso, oppure alternativamente in avanti e indietro. Ecco che la realtà è apparenza, illusione, non ha un senso assoluto in virtù del fatto che tutti i sensi che attribuiamo ad essa sono falsi, non appartengono alla sua essenza, ma sono delle mere prospettive. Di conseguenza, affermare l'illusorietà della realtà vuol dire affermarne l'infinita interpretabilità, il fatto che può avere infiniti sensi, prospettive. L'apparenza della realtà non è tale rispetto a una sostanza che costituirebbe il suo fondamento ultimo, ma è affermata contro la pretesa che vi sia un unico concetto di realtà, quello del mondo vero della morale. Il mondo è falso perché noi non possiamo fare a meno di dare di esso interpretazioni false, frutto delle nostre condizioni di esistenza.

Se la volontà di potenza è interpretare e interpretare è conoscere, allora estrinsecare la violenza vuol dire signoreggiare sul mondo attraverso la conoscenza, o, per usare le parole di Nietzsche, equivale a «vivere la vita come mezzo di conoscenza», espressione che Nietzsche usa a partire dal periodo intermedio della sua filosofia.

E con ciò avanti sulla strada della saggezza, di buon passo, con buona fiducia! Comunque tu sia, servi a te stesso come fonte di esperienza! Bisogna aver amato religione e arte come

madre e nutrice – altrimenti non si può diventare saggi. Ma bisogna saper guardare al di là di esse, sapersene disavvezzare; se si rimane in loro balia, non le si intende. [...] La tua stessa vita acquisterà il valore di strumento e mezzo per la conoscenza. Dovrai fare in modo che tutto ciò che avrai vissuto: i tentativi, le vie false, gli sbagli, le illusioni, le passioni, il tuo amore e la tua speranza, si scioglano senza residuo nel tuo fine. Questo fine è di diventare tu stesso una necessaria catena di anelli della cultura e di concludere da questa necessità alla necessità del cammino della cultura universale.<sup>19</sup>

Conoscere è creare interpretazioni, valori, incarnarli per un certo periodo di tempo e poi passare oltre. Nell'incarnare un valore noi dobbiamo vivere per un certo periodo di tempo secondo quel valore. Ecco in che misura la vita è mezzo di conoscenza. Solo vivendo secondo un determinato valore, una certa interpretazione, possiamo conoscere noi stessi e il mondo. Percependo l'effetto che l'incarnazione di un determinato valore ha sul nostro corpo, possiamo capire la natura di quel valore, e se quel valore appartiene al nostro sé più autentico o se si tratta di un valore che ci è stato inculcato inconsapevolmente dalla nascita. Conoscendo il mondo, conosciamo noi stessi e viceversa. Tutte le interpretazioni sono utili per conoscere il reale. In tal senso, Nietzsche afferma che «bisogna aver amato religione ed arte come madre e nutrice». Dunque, il giudizio nei confronti della religione, che nel discorso nietzscheano è quasi sempre il cristianesimo, sembra molto più costruttivo rispetto al totale rifiuto che sembrava emergere dalle sue riflessioni analizzate in precedenza.

Ecco che appare il significato di progresso morale in Nietzsche alla luce dell'interpretazione gnoseologica della volontà di po-

19. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi. Volume primo*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. IV/2, tr. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965<sup>2</sup>, pp. 1-306; pp. 201-202.

tenza. Il progresso morale consiste nel conoscere per Nietzsche. Solo con la conoscenza possiamo trarre il massimo di ricchezza dall'esistenza. Conoscere ci mette in grado di appropriarci di pezzi di mondo, di signoreggiare su di essi. Così facendo, possiamo utilizzarli come materiale per i nostri scopi e sviluppare le nostre potenzialità. Il progresso morale non può che partire da un percorso di conoscenza di noi stessi. Solo conoscendo noi stessi, possiamo migliorarci e prosperare nel mondo. Il cristianesimo aveva assegnato a noi tutti un'identità dalla nascita, definendo una volta per tutte il nostro percorso di vita. Al contrario di ciò che sostiene il cristianesimo, la nostra identità, i nostri scopi, i nostri desideri sono un punto interrogativo a cui solo noi possiamo dare una risposta. Per farlo, dobbiamo dedicare la nostra intera vita alla conoscenza di noi stessi. Ecco in che senso Nietzsche rigetta aspramente la concezione di progresso morale del cristianesimo. Ai suoi occhi, tale concezione ci impedisce per principio di conoscere noi stessi, ma così in ultima analisi ci impedisce di vivere. Sebbene la religione, e quindi il cristianesimo, sia una delle tappe del percorso della conoscenza di sé, non può essere l'unica. Per conoscere noi stessi, dobbiamo intraprendere il «cammino della cultura universale» e dunque incarnare sì la prospettiva del cristianesimo, ma temporaneamente, bisogna poi avere il coraggio di andare oltre per sperimentare un'altra prospettiva e così via. Ecco che dopo secoli in cui la cultura occidentale sembrava aver dimenticato le sue origini nell'antica saggezza greca per abbracciare esclusivamente il cristianesimo, Nietzsche ci invita a varcare nuovamente la soglia del tempio di Apollo a Delfi per assumerci il compito, tanto antico quanto mai pienamente realizzato, di conoscere noi stessi.